

TEORIA POLITICA

Direttore Luigi Bonanate

Comitato editoriale Norberto Bobbio, Remo Bodei, Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero, Giorgio Carnevali, Franco Cazzola, Leonardo Ceppa, Carlo Marletti, Alfio Mastropaolo, Massimo Morisi, Leonardo Morlino, Virgilio Mura, Lorenzo Ornaghi, Gianfranco Pasquino, Pier Paolo Portinaro, Marco Revelli, Carlo M. Santoro†, Salvatore Veca, Maurizio Viroli

Comitato di redazione Fabio Armao, Anna Caffarena, Walter Coralluzzo, Marco Geuna, Piero Meaglia, Vittorio E. Parsi, Pietro Polito, Franca Roncarolo, Francesco Tuccari, Giuliana Turroni, Ermanno Vitale

TEORIA POLITICA

QUADRIMESTRALE - FRANCO ANGELI - ANNO XVIII - N. 3/2002



P. HIRST, Democrazia e associazioni **F. SABETTI**, La modernità in Europa **M. REVELLI**, Capire la globalizzazione **M. BOVERO**, Quante globalizzazioni? **G. CARNEVALI**, Imperfezioni dell'Impero **G. PASQUINO**, Il governo dell'UE **A. CAFFARENA**, Ancora sulla politica interna del mondo **L. BONANATE**, L'interesse nazionale europeo **G. PRETEROSSO**, L'universalismo di Habermas

...la ricerca di una nuova forma di democrazia...
...la partecipazione politica...
...la democrazia deliberativa...
...la sfera pubblica...
...la cultura politica...
...la democrazia partecipativa...
...la democrazia diretta...
...la democrazia elettronica...
...la democrazia deliberativa...
...la democrazia partecipativa...
...la democrazia diretta...
...la democrazia elettronica...

Recensioni

...la democrazia deliberativa...
...la democrazia partecipativa...
...la democrazia diretta...
...la democrazia elettronica...
...la democrazia deliberativa...
...la democrazia partecipativa...
...la democrazia diretta...
...la democrazia elettronica...

RILANCIARE L'UTOPIA REPUBBLICANA

Walter Privitera, *Sfera pubblica e democratizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. XVI-184.
Idem, *Sfere pubbliche, discorsività e critica sociale*, in «Quaderni di Teoria sociale», Pubblicazione dell'Università degli Studi di Perugia, Edizioni scientifiche italiane, n. 1, 2001, pp. 105-120.
Alessandro Ferrara, *Alcuni fattori di debolezza della cultura politica democratica in Italia*, in F. Crespi, A. Santambrogio (a cura di), *La cultura politica nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma 2001, pp. 43-83.
Massimo Rosati, *Il repubblicanesimo come via italiana ad una cultura politica democratica*, *ibidem*, pp. 105-128.

«Un affollato vagone di metropolitana, pur essendo un luogo pubblico, non è sfera pubblica in senso stretto finché ogni passeggero legge il suo giornale o il suo libro. Lo diventa quando si crea un rapporto discorsivo: il treno si ferma improvvisamente nel tunnel e i passeggeri cominciano a discutere sul da farsi» (Privitera, p. XI). Nel tematizzare le dimensioni normative e cognitive della sfera pubblica, Privitera si scontra subito con quello che Ferrara chiama «il vero filo rosso» caratterizzante le teorie democratiche da Montesquieu ad Habermas. Si tratta di questo: nessun regime democratico può stabilizzarsi esclusivamente per via istituzionale o giuridica, cioè a prescindere da una salda e diffusa cultura politica della partecipazione. Democrazia è infatti impegno collettivo per la libertà e l'egualianza. Ma a che cosa vogliamo alludere, in verità, quando parliamo di partecipazione? Qui le teorie della democrazia si sono sempre divise tra loro. Per Hobbes, per esempio, partecipazione è il calcolo egoistico che ci fa preferire la pace, per la Arendt essa è l'altruismo nobile della parola pubblica, per Habermas, infine, essa è la coimplicazione normativa di diritti e doveri, autonomia privata e autonomia pubblica.

Nello studiare le condizioni della partecipazione democratica, il saggio di Privitera muove dall'analisi del modello discorsivo habermasiano visto come «terza via» rispetto al modello liberale e al modello repubblicano. In realtà, negli ultimi anni, Habermas ha definito il proprio modello discorsivo (o deliberativo) nei termini di un modello «repubblicano di tipo kantiano», mentre simultaneamente autori repubblicani come Pettit e Skinner hanno polemizzato con l'aristotelismo accostandosi, per molti aspetti, al modello deliberativo. Sicché ora — potremmo dire — la posizione di Habermas si definisce per il suo contrapporsi al liberalismo contrattualistico e utilitaristico di tipo hobbesiano, da un lato, ai modelli comunitaristici di tipo etico e aristotelico, dall'altro lato. Muovendo da questa tripartizione, la prospettiva di Walter Privitera si presenta come particolarmente feconda. Essa per un verso

ricapitola molti dibattiti della recente sociologia tedesca e americana, per altro verso fornisce una lucida introduzione alla complessa architettura del pensiero politico habermasiano.

Già nella sua Prefazione, Privitera sottolinea con favore il «cambio di paradigma» che sta avvenendo nella cultura italiana di sinistra. L'utopia della rivoluzione come evento salvifico cede il posto all'utopia della democrazia come partecipazione civica. L'automatismo della lotta di classe, trasfigurata in filosofia dialettica della storia, lascia il posto all'analisi e alla trasformazione dei vari sottosistemi in cui si articola la società. L'egualitarismo giuridico-democratico non è più denunciato come la cattiva coscienza (o sovrastruttura ideologica) del capitalismo — secondo i termini di una vulgata sessantottina che da Marx conduceva direttamente ad Adorno e Foucault. Ora la normatività del diritto viene piuttosto vista come la promessa non mantenuta della modernità, insomma come il progetto incompiuto di una «libertà eguale» che va faticosamente costruita a partire dalla partecipazione degli individui.

Secondo Privitera, fino a pochi anni fa l'approccio normativo che accomuna Habermas alla cultura radicale anglosassone «sarebbe stato considerato ingenuo, pura illusione se non addirittura ideologia a copertura dei meccanismi di potere» (p. XV). Il fatto è che i paradigmi della sociologia si sono fatti riflessivi, «ed è venuta allo scoperto la criticabilità di tutti i presupposti teorici, compresi quelli dello svelamento (...) L'attitudine a sottolineare la forza dei fatti a smentita del ruolo delle idee (...) si riduce a un punto di vista come altri, anzi a volte un po' più conformista, perché pretende di spacciare per critica la mera descrizione di processi empirici» (ivi). La crisi del marxismo e il crollo del comunismo hanno generato, agli occhi di Privitera, un salutare disincanto nella cultura di sinistra. La critica perde le sue certezze, non è più l'automatica prospettiva di una mitica classe operaia, il «sogno di una cosa» che si avvera, la marxiana unione degli uomini sofferenti e pensanti. Al contrario, la critica stessa diventa, come dice Privitera, «uno tra i più complessi oggetti della teoria sociale, (...) un oggetto che solo un approccio normativo può sperare di ricostruire» (pp. XV-XVI).

In questa prospettiva si capisce la drammatica rottura che Habermas ha compiuto nei confronti di Adorno. Questa rottura rinvia, secondo l'intelligente lettura di Privitera, ad una *opposta interpretazione di Weber*. Quest'ultimo, com'è noto, aveva respinto il misticismo marxiano della rivoluzione in nome di una differenziazione delle sfere sociali. Senonché Adorno rilegge poi in senso nuovamente mistico (come dialettica dell'illuminismo) questa teoria weberiana della differenziazione. Il Weber adorniano è infatti la «gabbia di acciaio» in cui il processo di razionalizzazione burocratica — togliendo senso e libertà alla vita dell'uomo — vanifica l'idea religiosa della fratellanza universale. Invece Habermas rifiuta di collegare aprioristicamente tra loro «differenziazione» e «perdita di senso». In altri termini, egli *riapre quell'orizzonte utopico* (di emancipazione democratica) che Weber e Adorno avevano lasciato cadere negli incubi del fascismo europeo. Così Habermas da un lato accetta la differenziazione weberiana (e luhmanniana) delle sfere sociali e delle grammatiche argomentative, dall'altro lato sottolinea la «trascendenza dall'interno» di una sfera pubblica che — come istanza intersoggettiva di giudizio morale — viene a svolgere quella funzione di integrazione sociale che nel mondo premoderno era tipica della religione (si pensi a Durkheim e a Tönnies).

In una intervista concessa qualche anno fa a Walter Privitera (J. Habermas, *Dopo l'utopia*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 126 ss.), Habermas aveva già illustrato alcuni aspetti del suo rinnovato concetto di utopia. In sostanza Habermas rifiuta l'utopia hegel-marxiana della rivoluzione, dunque anche l'utopia adorniana della «conciliazione», ma ribadisce la validità del concetto di utopia in almeno tre sensi diversi. In primo luogo come coscienza che la modernità ha del tempo storico quale struttura dell'adempimento e della realizzazione (si pensi alle analisi di Koselleck). In secondo luogo, come auspicabile equilibrio dei processi weberiani di oggettivazione (la modernità come padroneggiamento armonioso di tre distinte razionalità: quella strumentale, quella giuridico-morale e quella estetico-espressiva). In terzo luogo, l'utopia come giuridificazione democratica della «politica interna mondiale» che rinvia all'idea kantiana di un ordine cosmopolitico. E, non a caso, Privitera pone in esergo al suo saggio Laterza l'ottimistico passo kantiano — da *Che cos'è l'illuminismo* — in cui si legge che «uscire di

minorità» può forse essere difficile per l'uomo isolato, ma diventa invece «quasi inevitabile» per un pubblico illuminato e dialogante che disponga della libertà.

A partire da questa prospettiva habermasiana si snodano i tre argomenti principali del libro di Privitera. Nella prima parte esso affronta il passaggio dalla democrazia antica della polis alla «libertà dei moderni» teorizzata da Constant. Nella seconda parte contrappone analiticamente il modello discorsivo di Habermas al contrattualismo utilitaristico e al comunitarismo etico. Nella terza parte analizza «tre sfide» portate oggi alla democrazia dalla globalizzazione, dai rischi ecologico-ambientali, dalla mancata qualificazione dell'opinione pubblica ad affrontare problemi tecnologici complessi. Qui non possiamo che riassumere per sommi capi una argomentazione che si presenta come estremamente complessa e nello stesso tempo singolarmente chiara.

Nella democrazia ateniese, studiata per esempio da Hannah Arendt, il privato era la sfera della necessità e della disegualianza laddove il pubblico era la sfera della libertà e della eguaglianza. La vera conquista cognitiva del pensiero politico antico sta nel principio della «eguaglianza come reciprocità». Tuttavia, i criteri strettamente elitari della partecipazione civica e, d'altro canto, una *idea tradizionale, convenzionale e organica* di «bene comune» (per cui la polis si presentava come una sorta di corporazione di guerrieri) differenziano la democrazia antica da quella moderna. La partecipazione al dibattito civico era per così dire obbligatoria, non corredata da diritti soggettivi, laddove il *novum* storico della modernità consiste proprio in quella «sfera pubblica» in cui i privati si incontrano in quanto privati (e non in quanto «cittadini militanti» pregiudizialmente legati a una certa idea di vita buona). Bellissime, in questo contesto, le pagine dedicate da Privitera alla trattazione hegeliana del personaggio Socrate (pp. 34 ss.). La voce interiore della coscienza, ancora travestita da oracolo interiore, prefigura in Socrate l'autonomia soggettiva dei moderni. Tuttavia la tragicità del suo destino — ancora legato alla sostanzialità etica della polis — gli impedisce di sottrarsi con la fuga alla condanna della collettività.

La sfera pubblica moderna nasce da quel processo di *individualizzazione* che correda ogni persona di diritti soggettivi, presentandosi nello stesso tempo come un processo di *socializzazione* che rende sempre più astratta e universale la volontà collettiva. Collegandosi alle ricerche di Harold Berman, Privitera sottolinea il ruolo svolto in questa evoluzione dal diritto canonico medioevale. Fondando la legittimità giuridica *contro* gli interessi del potere temporale, la rivoluzione papalina di Gregorio VII dà per la prima volta al diritto una fondazione *controfattuale*, «che apre la via all'idea moderna della perfettibilità del mondo» (p. 29). L'eguaglianza degli uomini (e delle donne) davanti a Dio diventa — in maniera rivoluzionaria e paradossale — la validità di una eguaglianza *trascendente e intramondana* davanti alla legge. In questo processo di astrazione comunicativa, che forma un pubblico sempre più individualizzato e impersonale nello stesso tempo, la diffusione della stampa e dei mass-media acquista naturalmente un ruolo fondamentale. In pagine direi suggestive, Privitera illustra il *processo di astrazione* che allontana la sfera pubblica dalla concretezza delle situazioni assembleari (capitolo 4). Il singolo individuo forma ora le proprie opinioni non nel dialogo vivo dell'agorà, bensì attraverso la lettura solitaria. Nella sfera pubblica il ruolo attivo degli attori si differenzia da quello recettivo del pubblico. Rivolgendosi a un «ciascuno» che resta anonimo, il flusso comunicativo modifica il tipo di *performance*: da strategico deve farsi argomentativo. La ricerca perlocutiva degli effetti cede il posto alla ricerca illocutiva dell'intesa. «Da ciò deriva quella sorta di costrizione tipica della comunicazione mediata che spinge verso una modalità argomentativa orientata alla intesa» (p. 45). Naturalmente, sul piano fattuale, le intenzioni degli attori possono restare egoisticamente strategiche. Tuttavia, entrando nella sfera pubblica, esse devono mascherarsi, adottare i criteri dell'universalità discorsiva, accettare l'obbligo sostanziale della legittimazione pubblica.

La seconda parte del libro di Privitera mette a confronto il modello discorsivo della democrazia habermasiana da un lato con il modello liberale dall'altro con il modello repubblicano. Sotto il primo aspetto, Privitera contrappone decisamente la ragione politica di Rawls (il suo «just political») all'uso

pubblico della ragione di Kant. Infatti, mentre l'illuminismo kantiano (così come la ragione deliberativa di Habermas) è un processo di comunicazione e di apprendimento da cui gli individui escono trasformati, la ragione pubblica di Rawls si presenta come una procedura elusiva e ristretta di inibizione discorsiva (il famoso *method of avoiding*). Nel liberalismo di Ackermann, addirittura, la discussione pubblica ha la funzione negativa di circoscrivere il disaccordo, al fine di regolare la coesistenza dei dissenzienti. Ciò rinvia al fatto, come sottolinea Privitera, che l'individuo di cui parlano i liberali è il soggetto dell'egoismo economico e non della ragione comunicativa, mentre la sfera pubblica è il luogo della aggregazione conflittuale degli interessi e non il luogo di una discorsiva formazione dell'opinione e della volontà collettiva. Per il liberalismo contrattualistico e utilitaristico, il momento democratico della legittimazione si esaurisce nel segreto privatistico dell'urna elettorale, non si sviluppa nei processi di apprendimento sottesi alla informazione e alla discussione collettiva. Nel modello liberale le preferenze individuali (che si tratta di rendere politicamente compatibili) restano sempre gratuite, arbitrarie, indiscutibili. Così come i sistemi culturali di valore — su cui, secondo Rawls e Ackerman, è meglio evitare ogni discussione — rimangono sostanzialmente irriducibili (pp. 58 ss.).

Per i repubblicani, invece, il dialogo civico non ha semplicemente la funzione di controllare strategicamente interessi e valori inconciliabili, bensì anche quella di formare (e trasformare) l'opinione e la volontà dei cittadini. Il governo della legge non è soltanto assenza di interferenza, bensì anche processo di autochiarificazione etica e di impegno collettivo. Privitera ha in mente il modello classico della Arendt e in realtà sorvola troppo sbrigativamente sugli sviluppi più recenti del modello repubblicano, limitandosi a denunciare come « problema pressoché insolubile » (p. 68) l'esigenza repubblicana di rivitalizzare la partecipazione democratica nelle forme di una eticità post-tradizionale. Qui, probabilmente il discorso poteva essere utilmente ampliato. Per esempio facendo vedere che per un verso autori come Michelman, Pettit e Skinner si sono allontanati dai modelli etico-aristotelici criticati da Habermas, mentre per l'altro verso non c'è nessuna contraddizione tra la funzione integrativa della sfera pubblica politica e la ricerca di una *eticità post-convenzionale* che è tipica di società multiculturali fondate sulla solidarietà tra estranei (oltre alle opere di Alessandro Ferrara e di Axel Honneth si vedano gli studi hegeliani di Lucio Cortella, nonché, ancora di quest'ultimo, il saggio intitolato *Dialettica dell'eticità moderna*, in AA.VV., *Pensare la società*, Carocci, Roma 2001, pp. 127-146).

I tre capitoli dedicati da Privitera al modello habermasiano di sfera pubblica si segnalano tra quanto di meglio è uscito sull'argomento. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, il famoso libro habermasiano del 1962, per un verso è ancora influenzato dalla pessimistica critica adorniana alla cultura di massa, ma per l'altro verso già propone la tesi antihobbesiana che caratterizzerà il modello dibattimentale habermasiano: *veritas non auctoritas facit legem* (p. 70). Negli anni Sessanta Habermas abbandona la filosofia della storia di Adorno e individua nel *linguaggio* quell'elemento normativo *antinaturale* che sottrae l'uomo al potere degli istinti e della forza biologica (p. 73). Privitera disegna in rapido schizzo la grandiosa architettura della teoria dell'agire comunicativo (pragmatica formale, verbalizzazione del « sacro » durkheimiano, fluidificazione discorsiva dell'idea di democrazia) e riassume con mano sicura il ruolo assegnato dall'ultimo Habermas al diritto quale *strumento di regolazione della solidarietà* nel dualismo esistente tra piano sistemico e mondo vitale. Infine, concentrandosi sui capitoli habermasiani di *Fatti e norme* che trattano sfera pubblica, società civile e ruolo dei media, Privitera ridisegna la topografia orizzontale e verticale di questo complesso concetto, i suoi momenti utopici e inclusori, i diversi tipi di soggetti agenti (autoctoni e comunicativi « versus » lobbistici e strategici). Collegandosi al principio kantiano della pubblicità e sottolineando la peculiare « non ricattabilità » della sfera pubblica discorsiva, Privitera evidenzia poi come la democrazia costringa gli attori (sul piano normativo) ad usare il linguaggio in una maniera illocutiva, ossia orientata alla intesa, vietandone ogni uso strategico mirante alla sopraffazione. Qui ci sembra tuttavia che Privitera, a proposito della sfera pubblica, confonda tra loro « non ricattabilità » e « incorruttibilità ». Se è vero che, *idealiter*, il linguaggio democratico non può mai fare uso della minaccia, è anche vero che il pubblico in carne ed ossa si lascia

quotidianamente corrompere, passivizzare e sedurre dai meccanismi del consumismo e della routine. Tanto che è una geniale intuizione realistica habermasiana quella di attivare la sfera pubblica soltanto nelle occasioni di emergenza e di crisi. Al contrario l'interpretazione di Privitera ci sembra peccare di ottimismo. Così come alquanto ingenuo ci sembrano le pagine in cui Privitera polemizza contro la *limitazione funzionale* della prassi democratica fatta realisticamente valere da Habermas.

« Habermas ha sicuramente ragione, scrive Privitera, quando insiste sulle condizioni empiriche di funzionamento del suo modello normativo (...) Tuttavia nel far ciò egli elude un problema (...) In che modo si può pensare di *stimolare* le strutture di una cultura politica? » (p. 113). Privitera ha in mente un celebre passo habermasiano — in *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996, p. 426 — dove si legge che « il senso è una risorsa scarsa che non si lascia rigenerare o ingrandire come vogliamo ». Per Habermas, così come per Rawls, soltanto un mondo-di-vita già recettivo, pluralistico e razionalizzato, può alimentare una cultura politica democratica. L'osservazione di Habermas vale evidentemente come un *riconoscimento analitico* delle condizioni empiriche della democrazia. Qui serve a poco contrapporre, come fa Privitera, un appello sentimentale e attivistico (del tipo « ancora uno sforzo, compagni »). Certo, portate al limite, le filosofie della democrazia di Habermas e di Rawls sembrano per certi versi mordersi la coda: si può teorizzare la democrazia soltanto là dove essa già esiste (cioè nelle società ricche dell'Occidente). Epperò — per esempio — di fronte ai commercianti di una cittadina calabra concordemente paganti il pizzo, che cosa potrà mai valere l'indignazione del sociologo? Al filosofo e al sociologo non resta altro da fare che prendere atto della situazione. Certo, essi possono sempre smettere di fare teoria e buttarsi nella militanza politica (l'opzione di massa, come si ricorderà, degli intellettuali sessantottini). Ma non per questo la cultura politica di quella cittadina calabra ne verrebbe « stimolata » più di tanto.

Questa è l'unica obiezione che ci sentiamo di sollevare al testo di Privitera, ed essa riguarda, tutto sommato, un passaggio secondario della sua argomentazione. La terza e ultima parte del libro affronta tre grandi sfide che la moderna democrazia deve imparare a padroneggiare: globalizzazione, crisi ecologica e competenza deliberativa dei cittadini. Tre sfide che vengono affrontate da Privitera dal punto di vista della sfera pubblica, ossia della capacità dei cittadini (e dei loro rappresentanti politici) di discutere, decidere e implementare le misure più opportune ad affrontare i problemi via via emergenti. Il capitolo sulla globalizzazione riassume i grandi temi della crisi dello stato nazionale, della nascita di una sfera pubblica globale (politicamente non legittimata e dunque incapace di legiferare), del costituirsi di organismi soprannazionali (cui ancora non corrispondono « popoli » e poteri costituenti ben definiti). La seconda sfida portata alla sovranità popolare avviene a livello subpolitico. In quella che Ulrich Beck ha chiamato « la società del rischio », un numero sempre maggiore di decisioni socialmente rilevanti viene dislocato in sede extra-politica (ossia a livello scientifico, tecnico, economico, amministrativo). Infine, la terza sfida che minaccia la sfera pubblica democratica sta nella inadeguatezza della competenza civico-deliberativa. Per affrontare problemi tecnici dall'enorme impatto sociale, mancano ai cittadini le necessarie risorse di attenzione, tempo libero, informazione, comunicazione e competenza specifica. Per un verso, nell'universo frammentato e iperspecializzato delle società moderne, « si creano spontaneamente situazioni di delega informale fondate sulla fiducia e sulla reputazione » (p. 155). Per l'altro verso i mass media vengono strumentalizzati dalle lobbies più potenti, mentre il bombardamento delle informazioni e le stesse strategie di drammatizzazione dei problemi finiscono talora per avere un « effetto narcotizzante » (p. 157).

Privitera è dell'idea — condivisa con Habermas, Ingeborg Maus e Hauke Brunkhorst — che lo sviluppo democratico implichi la preminenza della politica istituzionale tradizionale (elezioni, partiti e parlamenti) rispetto alle dinamiche spontanee dei mercati, dei sistemi funzionali, degli specialismi tecnocratici. Ragion per cui egli dà poco spazio a quei sociologi tedeschi, come Willke e Teubner, che sperano nella « mano invisibile » della storia e affidano l'evoluzione della società a una sorta di « astuzia della ragione » ovvero a una consolante eterogenesi dei fini. Teorizzando il superamento della

distinzione « diritto privato e diritto pubblico », questi allievi di Luhmann interpretano infatti i processi di differenziazione come una promessa di democrazia diffusa, e preconizzano una nuova dialettica emancipativa (tra spontaneità e organizzazione) all'interno degli universi sistemici della società complessa (per una interessante coniugazione degli approcci di Habermas e Luhmann negli ambiti della politica internazionale e del diritto privato, cfr. M. Neves, *Zwischen Themis und Leviathan: Eine schwierige Beziehung*, Nomos, Baden-Baden 2000, e P. Zumbansen, *Ordnungsmuster im modernen Wohlfahrtsstaat*, Nomos, Baden-Baden 2000).

Sul saggio di Privitera uscito in « Quaderni di Teoria sociale » non abbiamo bisogno di dilungarci troppo, anche perché molti degli argomenti ivi trattati ricompaiono con maggiore sviluppo nel testo dell'editore Laterza. Interessante è tuttavia lo sforzo di ridefinire analiticamente le funzioni *normative e cognitive* della sfera pubblica a partire da tre livelli discorsivi e deliberativi. 1) dare voce ed espressione ai bisogni individuali e sociali, 2) filtrare la legittimità delle pretese, censurando quelle ingiustificabili, 3) illuminare e riquilibrare la partecipazione dei cittadini (« Quaderni di Teoria sociale », cit., p. 113).

Se la *sfera pubblica* di cui parla Privitera, sulle orme di Habermas, è un concetto rigorosamente analitico-normativo — quasi una condizione trascendentale dell'autogoverno democratico — la *cultura politica* di cui parlano Ferrara e Rosati, nel citato volume collettivo curato da Crespi e Santambrogio, ha invece una dimensione più esplicitamente empirica, psicologica e funzionale. Il dissenso più rilevante riguarda forse la figura di Rawls, il cui modello viene posto da Privitera in alternativa a quello di Habermas, laddove per Ferrara e Rosati non c'è contraddizione di principio tra la ragione pubblica « just political » di Rawls e la sfera pubblica deliberativa di Habermas. Ma al di là di questo dissenso interpretativo, ciò che accomuna le analisi di Ferrara e Rosati al saggio di Privitera consiste nel *privilegiamento delle tradizioni repubblicane rispetto alle tradizioni contrattualistiche e utilitaristiche*. Le due tradizioni hanno elaborato concezioni profondamente differenti della legittimità e della stabilità democratica. « Da un lato, scrive Ferrara, troviamo una linea di pensiero che da Hobbes a Schumpeter, a Luhmann, a Gauthier e ad altri interpreta il termine "stabilizzarsi" come l'instaurarsi di un qualche equilibrio, o "modus vivendi", fra parti sociali e politiche motivate strategicamente, le quali perseguono interessi fra loro in conflitto. Dall'altro, troviamo una linea di pensiero che da Kant e Rousseau giunge fino a Rawls e Habermas, e vede nel carattere strategico della motivazione delle parti ad accedere al contratto, al patto, all'accordo o al "modus vivendi" che regola l'agire politico, un elemento di profonda instabilità » (p. 87).

In sostanza, mentre la legittimità repubblicana poggia su un orientamento (normativo e morale) che fa riferimento alla giustizia, la legittimità liberale poggia su un « modus vivendi » (strategico e pragmatico) che fa riferimento alla prudenza. Sia Ferrara sia Rosati sottolineano con favore la direzione di *fecondo compromesso e reciproco apprendimento* in cui si è concluso in America l'annoso dibattito tra liberali e comunitaristi. Per un verso autori come Skinner, Pettit e Viroli hanno fatto opera di *restyling* della tradizione repubblicana, sganciando Machiavelli da Aristotele e teorizzando il nesso interno che collega la libertà privata all'autonomia della cittadinanza. Per l'altro verso autori come Rawls, Michelman e Habermas hanno sempre più valorizzato il momento *subpolitico* dell'eticità culturale e religiosa (una valorizzazione che la ragione « just political » di Rawls produce paradossalmente *a contrario*). In fin dei conti, la filosofia politica americana ha imparato da questo dibattito a teorizzare una eticità postconvenzionale che risulta priva di caratteri organico-repressivi (in quanto, come solidarietà tra estranei, include in sé il momento dell'autonomia soggettiva). Questa sorta di « terza via » — rappresentata sia dal repubblicanesimo neoromano e machiavelliano sia da un liberalismo sempre più sensibile al contesto etico-culturale — consente di teorizzare un *individualismo non atomistico e un costituzionalismo non utilitaristico*. Vale a dire consente di pensare l'individuo non solo nei termini economici dell'autointeresse, ma anche in quelli estetico-espressivi della autenticità, e la sovranità popolare non solo in termini di democrazia elitaria (*government by consent*, ossia governo di leggi imposte dall'alto),

ma anche in termini di democrazia radicale (*government by the governed*, ossia autolegislazione come coincidenza dell'autore e del destinatario della norma) (Ferrara, pp. 90-91; Rosati, pp. 107-110).

A partire da questa prospettiva repubblicana, Ferrara si volge a studiare alcuni fattori culturali di persistente debolezza nella partecipazione civica degli italiani, laddove Rosati per un verso individua lo sfondo ideologico-repubblicano di due grandi padri della sociologia (Durkheim e Parsons), dall'altro mostra come il recupero della tradizione repubblicana indigena (da Machiavelli a Cattaneo, da Cuoco a Mazzini, da Gobetti a Rosselli) potrebbe oggi rappresentare in Italia la teoria più adeguata alla nostra identità etico-politica. Per quanto attiene a Ferrara, particolarmente interessanti risultano gli argomenti dedicati a certe caratteristiche della cultura politica italiana: il carisma dell'ufficio, il « basso continuo » elitista, il bisogno pregiudizievole di unanimità. Il culto italiano della burocrazia non sarebbe altro che la secolarizzazione del principio medioevale cattolico (assolutamente antiprotostante) per cui anche il prete più corrotto ha l'autorità di confessare ed assolvere il penitente più virtuoso (p. 95). Il basso continuo elitista è quello per cui — essendo la politica italiana faccenda di pochissimi — la storia nazionale si è quasi sempre presentata come il succedersi di camarille, di ribaltoni e di trasformismi (solo a posteriori ratificati per via elettorale), e non come come quel rovesciamento dei programmi che viene autonomamente e preliminarmente deciso dalla consultazione popolare (p. 97). Quanto alla idiosincrasia italiana nei confronti delle maggioranze riscate, Ferrara ci ricorda il vecchio motto italo-secondo cui, nelle deliberazioni collegiali, occorre evitare ad ogni costo il pericolo della cosiddetta « spaccatura ». Per contrasto, basti pensare alle consuetudini deliberative americane, dove l'intervento bellico contro Saddam venne deciso in Senato con 52 voti contro 48 (p. 101).

Nell'intervento di Rosati, infine, particolarmente interessante mi pare essere il rovesciamento dell'interpretazione corrente di Durkheim e Parsons, visti fino a qualche anno fa (dalla cultura marxistica postsessantottina) come autori reazionari, organicistici e romanticamente nostalgici (pp. 110-115). La letteratura americana più recente riconduce invece il senso delle loro polemiche antiutilitaristiche e antiindividualistiche all'alveo della tradizione repubblicana studiata da Pocock e Skinner, ossia alle basi normative e precontrattuali della solidarietà civica (cfr. M. Rosati, A. Santambrogio, a cura di, *Durkheim. Contributi per una rilettura critica*, Meltemi, Roma 2002). Quanto al ruolo che una riscoperta tradizione di repubblicanesimo indigeno potrebbe svolgere nel rafforzamento della cultura politica italiana, Rosati non fa che riallacciarsi ai temi già sviluppati nel suo bel libro di due anni fa (M. Rosati, *Il patriottismo italiano. Culture politiche e identità nazionale*, Roma-Bari 2000).

Non si tratta di argomenti condivisi da tutti, se è vero che, per esempio, la scuola filosofica torinese, influenzata dalla antropologia negativa di Hobbes, ha sempre sottovalutato il repubblicanesimo come una sorta di retorica pauperistica e romantica della opposizione (da ultimo cfr. E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo*, Laterza, Roma-Bari 2000; P.P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, Postfazione a B. Constant, *La libertà degli antichi ecc.*, Einaudi, Torino 2001; oltre naturalmente a N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001). Seguendo i vecchi schemi liberali, la scuola torinese vede nella solidarietà civica l'effetto prudenziale di un egoismo soggettivo ben calcolato, piuttosto che la precondizione trascendentale e intersoggettiva dell'autonomia. Noi invece condividiamo, degli autori trattati in questa recensione, l'idea che la valorizzazione della sfera pubblica, la teorizzazione della eticità postconvenzionale, la riscoperta delle tradizioni repubblicane e la polemica contro il liberalismo atomistico e utilitaristico rappresentino effettivamente un cambio di paradigma nella filosofia politica contemporanea. Naturalmente, al di là delle differenze di metodo che contrappongono liberalismo e repubblicanesimo, resta difficile non convenire su un obiettivo comune: far riemergere anche in Italia una buona politica machiavelliana al posto di un diffuso costume machiavellico.